



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

NORMATIVIDADE, HISTÓRIA E CRÍTICA EM SEYLA BENHABIB E RAINER FORST

Normativity, History, and Critique in Seyla Benhabib and Rainer Forst

Normatividade, história y crítica en Seyla Benhabib y Rainer Forst

Ana Claudia Lopes

Universidade de São Paulo, Brasil

lopesanaclau@gmail.com

Recibido: 01-03-2021

Aceptado: 20-03-2021

Ana Claudia Lopes es investigadora postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo, Brasil. Se doctoró en filosofía por la Universidad de Campinas en 2019, con una disertación sobre la relación entre la filosofía práctica y la Teoría Crítica en la obra de Seyla Benhabib. Ha sido investigadora visitante en el Grupo de Excelencia "La formación de órdenes normativos" de la Universidad Goethe de Frankfurt Am Main, Alemania. También es coautora de la traducción al portugués de *Situating the Self* (en prensa). Entre sus publicaciones se encuentran "O Que é Crítico na Descolonização da Teoria Crítica? Amy Allen e o Fim do Progresso" [¿Qué hay de crítico en la descolonización de la teoría crítica? Sobre El Fin del Progreso de Amy Allen]. (Dissonância, v. 2, 2018, pp. 66-89).

Resumo

O objetivo deste artigo é delinear a tensão entre normatividade e história na justificação dos padrões normativos da teoria crítica a partir das obras e da discussão

entabulada entre Seyla Benhabib e Rainer Forst. Enquanto Benhabib argumenta por uma justificação “historicamente autoconsciente”, para Forst, se a justificação histórica é uma estratégia possível, não é a que garante a validade dos padrões normativos. Para posicionar como essa tensão se coloca, pretende-se recuperar o desafio habermasiano para a justificação filosófica e o modo como Benhabib e Forst respondem a esse desafio em suas reformulações da ética do discurso. O texto também procura fazer um balanço preliminar das divergências sobre (i) a conceitualização e o papel da história (ou da historicidade) nas estratégias de justificação; (ii) a garantia dos princípios; (iii) e o papel de observador/participante na justificação filosófica.

Palavras-chave: *Ética del discurso; Normatividade; Historia; Filosofía práctica; Teoría crítica.*

Abstract

The goal of this paper is to delineate the tension between normativity and history in the philosophical justification of normative standards in critical theory. It aims at analyzing how Seyla Benhabib and Rainer Forst articulate such a tension, particularly in their respective reformulations of discourse ethics. Whereas Benhabib argues for a “historically self-conscious” justification and refers the formulation of normative criteria to the normative hermeneutic horizon of modernity, Forst, although not rejecting a historical strategy of justification, maintains a freestanding and autonomous, recursively grounded principle of justification. The paper also sketches an evaluation of the controversy in relation to: (i) the conception and the role of history (or historicity); (ii) the kind of guarantee required to the principles; (iii) the perspective of observer/participant in philosophical justification.

Keywords: *Discourse ethics; Normativity; History; Practical philosophy; Critical theory.*

Resumen

El objetivo de este artículo es delinear la tensión entre normatividad e historia en la justificación de los criterios normativos en la teoría crítica a partir de los trabajos y la discusión entre Seyla Benhabib y Rainer Forst. Mientras que Benhabib aboga por una justificación “históricamente autoconsciente”, para Forst, si la justificación histórica es una estrategia posible, no es la que garantiza la validez de las normas. Para situar cómo surge esta tensión, se pretende recuperar el desafío habermasiano a la justificación filosófica y cómo Benhabib y Forst responden a este desafío en sus reformulaciones de la ética del discurso. El trabajo pretende también hacer un balance preliminar de los desacuerdos sobre (i) la conceptualización y el papel de la historia (o historicidad) en las estrategias de justificación; (ii) la garantía de los principios; (iii) y el papel del observador/participante en la justificación filosófica.

Palabras clave: *Ética del discurso; Normatividad; Historia; Filosofía práctica; Teoría crítica.*

Com a obra de Jürgen Habermas, a teoria crítica que se pretende vinculada ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt passou a ter em seu horizonte o desafio da justificação dos critérios normativos. Habermas, como se sabe, estava preocupado com que a teoria crítica, além de oferecer um diagnóstico do momento presente, pudesse também explicitar e validar seus critérios, sua dimensão normativa. Desde o início, o desafio habermasiano para a justificação dos fundamentos normativos foi criticado de um ponto de vista que se contrapõe à própria necessidade de um tal empreendimento na teoria crítica (p. ex. Fraser, 1985; Fraser & Nicholson, 1989; Freyenhagen, 2017, 2018). Não obstante, há pelo menos dois grupos dos que não se furtam à tarefa de justificação. Em linhas gerais, as estratégias empregadas costumam ser enquadradas como “neo-hegelianas” e “neokantianas” (cf. Allen, 2016). As primeiras optam por uma justificação historicamente ancorada e salientam processos de desenvolvimento e aprendizagem social para justificar filosoficamente a normatividade. Já as “neokantianas” rejeitam que a história possa assegurar a validade dos critérios normativos.

Essa divisão auxilia a salientar o peso que a história tem ou não na justificação filosófica. Para meus propósitos neste artigo, porém, eu gostaria de indicar uma maneira diferente de enquadrar os teóricos e teóricas críticos que, ainda que considerando as limitações da tarefa, não se furtam à justificação filosófica: por um lado, os que circunscrevem essa tarefa filosófica à uma filosofia social; por outro lado, os que, se não prescindem de uma filosofia social, também o fazem nos termos de uma filosofia prática. Nesse enquadramento, interessa-me destacar que o segundo grupo reúne autoras e autores que se ocupam da tarefa da justificação filosófica ao reformular e, por vezes, expandir a ética do discurso. Não posso justificar essa proposta aqui, mas alguns dos motivos ficarão claros conforme o argumento se desenvolve. Neste artigo, ocupo-me de dois expoentes desse segundo grupo, isto é, daqueles que, de alguma forma, procuram enfrentar a tarefa da justificação filosófica ao reformular a ética do discurso.

Seyla Benhabib e Rainer Forst são os dois expoentes escolhidos. Apesar de convergirem ao proporem reformulações na ética do discurso, Forst e Benhabib, desde

os anos 1990, travam um debate que se desdobra aos moldes de uma nova “briga de família”. Como veremos, ambos convergem com e divergem de Habermas. E, do mesmo modo, convergem e divergem entre si. O meu objetivo é delinear a tensão entre normatividade e história na justificação dos padrões normativos da teoria crítica a partir das obras e da discussão entabulada entre Benhabib e Forst. A exposição que segue tem cinco etapas. Primeiro, (1) recupero as linhas mais gerais do desafio habermasiano e do modo como Habermas procurou responder a seu próprio desafio. Em seguida, abordo as respostas de Benhabib e Forst: coloco no centro (2) o universalismo interativo e o princípio de universalização, de Benhabib, e (3) o universalismo contextualista, assim como o princípio, o dever e o direito de justificação, de Forst. Também (4) recupero os contornos dessa briga de família e (5) aponto momentos específicos que me interessam nessa discussão: (i) a conceitualização e o papel da história na estratégia de justificação; (ii) o tipo de garantia exigido para os princípios; (iii) as perspectivas do observador e do participante nessa justificação. Nesse ponto, também faço um balanço preliminar dessas posições e procuro esboçar problemas subjacentes.

1. O desafio habermasiano da justificação filosófica

O desafio para a justificação filosófica dos critérios que orientam o exercício da crítica social foi colocado por Habermas, particularmente nos anos 1970. Habermas apontou uma falta de clareza normativa na teoria social marxiana, em geral, e na teoria crítica que remonta ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, em particular. Ao procurar sanar essa falta de clareza, ele empregou diferentes estratégias, de um modo geral, inseridas no programa de pesquisa das “ciências reconstrutivas”. Com esse programa, no bojo da virada comunicativa, Habermas procura oferecer um diagnóstico das sociedades do capitalismo tardio, por um lado, e a justificação dos critérios da crítica, por outro. A justificação normativa, levada a cabo por meio das reconstruções racionais, procura explicitar os pressupostos implícitos das estruturas profundas da cognição e da ação humana, particularmente as estruturas comunicativas dos agentes em interação. Fiel à exigência de que a teoria crítica não pode recorrer a uma justificação filosófica que seja historicamente desancorada, Habermas procura articular uma reconstrução

racional das regras já operantes da interação comunicativa com uma reconstrução da lógica do desenvolvimento dessas estruturas. Desse modo, o programa habermasiano conta com as chamadas reconstruções “sincrônicas” (ou “horizontais”) e as reconstruções “diacrônicas” (ou “verticais”). Nesse segundo eixo, o autor se ocupa tanto do desenvolvimento do ponto de vista do indivíduo como do desenvolvimento dos processos de aprendizagem social no longo prazo. (Habermas, 1976, 1984, 1987)¹

Como o autor apresenta nos anos 1980, a ética do discurso é tanto uma ciência reconstrutiva como uma filosofia prática. Trata-se de uma ciência reconstrutiva porque, ainda que baseada principalmente nas reconstruções da pragmática formal e em uma teoria da argumentação, carece de validação indireta nos resultados obtidos em outras teorias – por exemplo, nos estudos sobre o desenvolvimento moral coordenados por Lawrence Kohlberg, que, uma vez também compreendidos como um tipo de “reconstrução racional”, são incorporados por Habermas em seu próprio programa. Mas a ética do discurso é uma filosofia prática, e, particularmente, uma teoria moral, porque investiga em especial os critérios da comunicação orientada para o entendimento a respeito de questões de justiça. (Habermas, 2003, p. 147-8/ MKH 131-2)² A ética do discurso foi desenvolvida em um diálogo contínuo com Karl-Otto Apel.³ Não obstante, vou aqui destacar alguns pontos específicos das formulações habermasianas.

Nos anos 1980, a ideia central da ética do discurso na formulação habermasiana é o *princípio do discurso* (D), que, por sua vez, estava fundamentado em um princípio moral, o *princípio de universalização* (U). O princípio do discurso (D) “determina que só podem reivindicar validade aquelas normas que contam (ou contariam) com a aprovação de todos os concernidos em sua capacidade de participantes no discurso prático” (Habermas, 2003, p. 116/ MKH 103). Já o princípio de universalização é entendido por

¹ Allen (2016); Benhabib (1986, p. 224 ss.); Nobre & Repa (2012); Repa (2017) recuperam esse programa.

² Nas indicações de página ou em citações a partir de tradução, a paginação das edições originais é com o título original abreviado. Salvo quando a edição traduzida é indicada na bibliografia, as traduções são de minha autoria.

³ Dentre as diversas obras que tratam dessa relação, o último volume da *ethic@* traz um dossiê organizado por Dutra & Pinzani (2020) com importantes contribuições, inclusive a tradução de um texto recente em que Habermas retoma de um ponto de vista retrospectivo a obra de Apel e suas contínuas convergências e divergências.

Habermas como uma reformulação do procedimento de universalização kantiano (o imperativo categórico) em termos de um procedimento dialógico intersubjetivo. Formulado a partir das pressuposições pragmáticas que seriam tacitamente assumidas pelos participantes em um discurso prático, o princípio de universalização (U) exige que “as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência geral da regra controversa para a satisfação dos interesses de cada indivíduo, possam ser aceitos sem coerção por todos” (Habermas, 2003, p. 116 / MKH 103). Nos anos 1980, Habermas compreende o princípio do discurso (D) como um princípio do discurso *prático*, cuja fundamentação, uma vez mais, é encontrada no princípio de universalização (U).

Posteriormente, em *Facticidade e Validade* (1992/2020), Habermas altera a arquitetura da ética do discurso, que passa a ser apenas uma parte de uma *teoria discursiva* mais ampla. O autor não abandona a reconstrução pragmática, que permite explicitar, a partir das pretensões de validade, a lógica da justificação intersubjetiva. No entanto, o princípio do discurso passa a ser entendido como um princípio que captura o sentido mais geral da *imparcialidade* em diferentes práticas argumentativas, e, com isso, passa a ser entendido como neutro, “indiferente”, em relação à moral (e, noutro sentido, também em relação ao direito). Para Habermas, agora, o princípio do discurso permite a derivação tanto do *princípio de universalização* como do então introduzido *princípio da democracia*. No primeiro caso, trata-se da aplicação do princípio do discurso (D) para “questões morais”. No segundo, trata-se de uma aplicação desse mesmo princípio (D), em sua combinação com a “forma jurídica” (*Rechtsform*), para responder pelo procedimento que confere legitimidade às normas do direito. (Habermas, 2020, capítulos 3–4/ FuG 135ss.) No que nos interessa, o princípio de universalização não mais fundamenta o princípio do discurso. Em vez disso, o princípio de universalização passa a ser uma especificação do próprio princípio do discurso. (cf. tb. Habermas, 2007; Keinert et al., 2008)

Seyla Benhabib e Rainer Forst concordam com Habermas que uma das tarefas da teoria crítica é justificar e validar seus critérios normativos e procuram, para emprestar palavras de Benhabib: “oferecer os melhores argumentos filosóficos para reconstruir

recursivamente o ponto de vista moral em termos universalistas” (Benhabib, 2015, p. 784). Ambos partem da formulação da ética do discurso tal como apresentada nos anos 1980, mas ambos também criticam ou modificam as estratégias de justificação.

Em vista das reformulações de *Facticidade e validade*, ambos recusam explícita (Forst) ou implicitamente (Benhabib) a “neutralização” do princípio do discurso. Benhabib sempre se reporta aos trabalhos dos anos 1980 – e não à *Facticidade e validade* – para tratar de D. Além disso, ela critica a formulação de 1992, por, na tentativa de derivar o princípio da democracia (a partir da mencionada combinação de D com a forma jurídica), Habermas extirpar as experiências de lutas sociais que, para ela, são a base dos sentidos (disputados) de democracia. (Benhabib, 1997a, 2013, n. 53) Já para Forst, o problema é que com a separação entre U e o princípio da democracia, os direitos humanos perdem sua base moral. (Forst, 2012, p. 2020–2021/ RR 316-7) Um questionamento que incide sobre todas as versões de Habermas para a ética do discurso, como será tratado adiante, é o da distinção entre discursos morais e éticos. As propostas de um *universalismo interativo* e de um *universalismo contextualista* guardam muito dessas convergências e divergências com as estratégias e as conceitualizações habermasianas.

2. O universalismo interativo e o princípio de universalização

Seyla Benhabib parte do desafio colocado por Habermas para a justificação dos fundamentos normativos da teoria crítica, mas desloca esse desafio ao explicitar e criticar os pressupostos implícitos do programa de pesquisa habermasiano. Enquanto Habermas procurou responder à falta de clareza por meio do já mencionado programa das ciências reconstrutivas, Benhabib (1986) investiga as fontes dessa falta de clareza e, depois de mostrar que essa falta de clareza tem suas fontes em um legado hegeliano que se perpetua na teoria crítica de Marx a Habermas, reivindica e, ao mesmo tempo, subverte a ética do discurso enquanto filosofia prática na teoria crítica. Nesse percurso, não há o abandono da importância da justificação filosófica dos critérios que orientam a crítica. Nos termos utilizados pela autora nos anos 1980 e início dos 1990, esse tipo de justificação responde pelo *aspecto utópico-antecipatório* da teoria crítica, no qual a

justificação dos critérios tem em vista tanto a lógica como o conteúdo concreto desses pressupostos. (Benhabib, 1981, 1986, p. 225–227, 1992, p. 152) É por meio de sua transformação da ética do discurso, no quadro da proposta de um universalismo interativo, que Benhabib leva a cabo a tarefa da justificação filosófica.⁴

No início dos anos 1990, ao propor o universalismo interativo, um dos principais objetivos de Benhabib é corrigir “algumas das formulações excessivamente racionalistas” da versão habermasiana para a ética do discurso. (Benhabib, 1992, p. 145) Na formulação do universalismo interativo, a autora coloca em diálogo o liberalismo político, o comunitarismo, o pós-modernismo (na verdade, a recepção estadunidense das teorias pós-estruturalistas e desconstrutivas), e, mais importante, as teorias feministas. A partir desse diálogo, Benhabib propõe um universalismo moral e político não-fundacionalista, não essencialista e “historicamente autoconsciente” (Benhabib, 1992, p. 30). A seu ver, na ética do discurso, a principal marca de sua própria estratégia de justificação seria “o reconhecimento da contingência histórica e sociológica da ética comunicativa, quer como uma prática social, quer como um ideal normativo” (Benhabib, 1992, p. 61–62, n. 48). Uma outra premissa central de sua proposta é que uma abordagem universalista precisaria compreender a subjetividade, a agência e a racionalidade humanas de modo efetivamente situado. Por esse motivo, o universalismo interativo, sem recusar a perspectiva daquilo que iguala e diz respeito à dignidade de todo ser humano (o que ela chama de “outro generalizado”), também compreende os “selves” como criaturas concretas, corporificadas, vulneráveis e finitas, e, portanto, distintas entre si (o que ela denomina “outro concreto”). Assim, para Benhabib, a formulação do ponto de vista moral não se restringe ao ponto de vista do outro generalizado. Antes, o ponto de vista moral tem de compreender as perspectivas do outro generalizado e do outro concreto como complementares.⁵

⁴ Lopes (2019) oferece uma recuperação dessa “transformação” da ética do discurso.

⁵ Para Benhabib, a distinção entre o outro generalizado e o outro concreto é tanto crítica como fenomenológica. É uma distinção crítica que foi delineada nas objeções à “deficiência epistêmica” das filosofias práticas da tradição, da teoria da justiça de John Rawls e dos contornos excessivamente racionalistas que Habermas teria conferido à ética do discurso (Benhabib, 1986, p. 410 n. 125, 1992, p. 164). Feita a crítica, passa a ser mobilizada como uma distinção fenomenológica que procura capturar as perspectivas resultantes, por um lado, das experiências morais modernas, e, por outro lado, implicadas

Ainda que não recuse que a ética do discurso seja uma teoria universalista, cognitivista, deontológica e *procedimental*, Benhabib questiona a distinção entre discursos éticos e morais. Na verdade, ela não recusa de todo a distinção entre discursos éticos e morais, mas questiona a cisão rigorosa que Habermas elabora. *Grosso modo*, para Habermas, os discursos éticos dizem respeito a valores culturais e àquilo que é bom “para mim”, como finalidade da minha própria vida, enquanto os discursos morais exigiriam, antes de mais nada, um afastamento dos valores culturais. Os discursos morais concernem a questões de justiça, e os éticos, a questões de boa vida. Para Benhabib, a maneira como Habermas opera essa distinção é uma tentativa de “preservar a pureza do âmbito normativo” (Benhabib, 1986, p. 339), que, contudo, deixaria de fora do escopo da ética do discurso as questões relegadas como de “boa vida”, e com elas, os padrões, motivos e interesses que nos levam a agir de determinada maneira. A seu ver, em contrapartida, um dos principais potenciais do processo discursivo é que, na prática dialógica, esses padrões, motivos e interesses *podem* vir a ser transformados. Assim, não é tarefa do teórico determinar prévia e rigorosamente o que diz respeito ao âmbito ético e ao moral.

Na proposta de Benhabib, o princípio de universalização passa a ser constituído pelo princípio do discurso (D) e conta com duas condições: os princípios de respeito moral universal e reciprocidade igualitária. Como vimos, na formulação habermasiana dos 1980, D determina que só podem reclamar validade aquelas normas que encontrem ou poderiam encontrar o acordo de todos os participantes em um discurso prático. Para Benhabib, o respeito moral universal é a condição de que todo aquele capaz de fala (*speech*) e ação possa participar dos discursos ou das “conversações morais”, enquanto a reciprocidade igualitária é a condição que exige a simetria na distribuição dos diferentes atos de fala, que se possa iniciar novos tópicos, pedir reflexão ou esclarecimentos ao longo do processo discursivo. Essas duas condições guardam a formulação das “pressuposições da argumentação em geral” que foram a base da justificação do princípio de universalização (U). No entanto, a autora descarta aquele

nos diálogos morais e políticos em que as condições delineadas no princípio de universalização estão presentes (Cf. Benhabib, 1994, p. 180–184, 1997b, p. 113 n. 3, 2011, p. 68–69, 2018, p. 83–85).

princípio (U), por considerá-lo redundante diante do princípio do discurso, e compreende as pressuposições do discurso prático como dotadas de conteúdo normativo *material e substantivo* (Benhabib, 1992, p. 29ss.).⁶ Ainda, alguns anos depois, a autora afirma entender o princípio do discurso como uma metanorma, e respeito moral universal e reciprocidade igualitária propriamente como princípios, isto é, como “proposições morais e políticas que permitem uma pluralidade de instâncias normativas” (Benhabib, 2002, p. 107).

No que diz respeito à estratégia de justificação, Benhabib enfrenta as reconstruções racionais habermasianas tanto no chamado eixo diacrônico (ou vertical) como no chamado eixo sincrônico (ou horizontal). Seu principal questionamento é que a estratégia reconstrutiva como um todo se passa à revelia de agentes concretos, histórica e socialmente situados. Mas, além disso, há dois aspectos de sua argumentação que merecem ser aqui destacados:

Em primeiro lugar, Benhabib (1986, p. 326) acusa um certo “naturalismo evolucionário” que estaria imiscuído na reconstrução diacrônica. Essa reconstrução – que foi levada a cabo por Habermas para responder à exigência de que a teoria crítica não poderia recorrer a uma fundamentação que fosse historicamente desancorada – mostraria de que modo as estruturas comunicativas exibidas nas reconstruções da pragmática formal se desenvolveram do ponto de vista do aprendizado social no longo prazo. Benhabib questiona a transposição feita por Habermas da noção de processos de aprendizagem (inicialmente formulada por Jean Piaget para compreender o desenvolvimento cognitivo e moral individuais) para o nível de processos de aprendizagem social. A autora rejeita essa transposição por considerar que, com isso, Habermas passaria a compreender os processos de aprendizagem social (ou da espécie) em termos que normalizam e neutralizam esses processos. (Benhabib, 1986, p. 331) Habermas teria importado os pressupostos de uma sequência normal de desenvolvimento, com uma direção (expressada nas estruturas de racionalidade

⁶ Mais recentemente, Benhabib, em geral, não usa a formulação “princípio de universalização”, optando pela formulação mais longa daquilo que o constitui – isto é, princípio do discurso, limitado por respeito moral universal e reciprocidade igualitária. O sentido, no entanto, é o mesmo, e, por essa razão, trato aqui como “princípio de universalização”.

moderna, isto é, o descentramento das visões de mundo, a reflexividade epistemológica e a diferenciação de esferas de valor). Em contraposição, além de inserir o conteúdo semântico das experiências morais e políticas da modernidade no tratamento da lógica de desenvolvimento, (Benhabib, 1986, p. 260-267) a autora passa a entender aquilo que Habermas compreendeu como estruturas da racionalidade moderna como um ponto de partida (não o ponto de chegada) para a formulação dos critérios normativos da teoria crítica.⁷

Em segundo lugar, como já mencionado, Benhabib entende que as chamadas pressuposições do discurso prático são dotadas de conteúdo material e substantivo. Ela não recusa a importância das reconstruções da pragmática formal, pois essa estratégia permite mostrar que certas condições, por ela resumidas em respeito moral universal e reciprocidade igualitária, precisam ser satisfeitas se quisermos distinguir discursos de outras práticas baseadas na exclusão, na manipulação ou no abuso de poder. No entanto, como afirma alguns anos depois, respeito moral universal e reciprocidade igualitária estão “vinculados com a pragmática, assim como com a semântica do que compreendemos por um acordo livre e racional” (Benhabib, 2002, p. 37–38). Na formulação que encontramos em *Critique, norm, and utopia*, esse conteúdo semântico remete ao pano de fundo das interpretações feitas por agentes em culturas que “estimam o universalismo” (Benhabib, 1986, p. 306); na de *Situando o self*, trata-se do “horizonte hermenêutico normativo da modernidade” (Benhabib, 1992, p. 30). A autora assume que esse horizonte histórico não pode ser *completamente* abstraído na depuração filosófica dos critérios da crítica.

No final dos 1980 e início dos 1990, o exercício de justificação filosófica foi por Benhabib comparado ao equilíbrio reflexivo. O que a interessa no equilíbrio reflexivo é que se trata de um processo por meio do qual “alguém, como um filósofo, analisa, refina e julga as intuições morais culturalmente definidas a partir de uma articulação filosófica”

⁷ Uma questão que foi deixada de lado aqui é se esse tipo de objeção de Benhabib se sustenta diante da chamada genealogia do conteúdo cognitivo da moral oferecida em *A inclusão do outro*, de 1996, que, como o autor posteriormente resume, diz respeito a um tipo de conhecimento vinculado à experiência da comunidade moral (Habermas, 2007, p. 102–103 / ZNR 94-6). A formulação sobre as estruturas da racionalidade moderna serem um ponto de partida, e não um ponto de chegada, é um empréstimo (e uma ligeira torção) que faço de Claus Offe (cf. Benhabib, 1992, p. 70)

(Benhabib, 1992, p. 30).⁸ O resultado desse processo é um conjunto *plausível* de princípios. Nessa articulação filosófica, Benhabib defende que os critérios podem ser justificados com base em diferentes “famílias de argumentos”: A pragmática formal seria uma dessas famílias possíveis, a compreensão intersubjetiva dos processos de socialização (e individuação), como elaborada por Habermas ao longo dos anos 1970 e 1980, outra. Mas, como ela sugere, essas não são as únicas cadeias possíveis.

Embora tenha tal centralidade no universalismo interativo, Benhabib, na verdade, nunca ofereceu uma justificação detalhada para o princípio de universalização. A autora já chegou a afirmar que: “Em lugar de especular sobre a metalógica das teorias, o que precisamos fazer é tomar parte em debates de primeira ordem acerca de questões sociais e políticas controversas para ver o que temos ou o não temos de pressupor, tomar como dado, e assim por diante” (Benhabib, 1996, p. 91). Ainda assim, a justificação filosófica oferecida no início dos 1990 permanece central, uma vez que o quadro da ética do discurso não apenas é sempre retomado em suas obras posteriores, mas, segundo a própria autora, permanece como orientação normativa de sua teoria crítica. (Benhabib, 2012, p. 49–50; Nickel, 2012, p. 104)

3. O universalismo contextualista, o princípio, o dever e o direito de justificação

O trabalho de Rainer Forst também se desenvolveu a partir da ética do discurso, assim como do debate liberal-comunitarista. Contudo, diferentemente de Benhabib (e de Habermas), Forst procura desenvolver uma teoria crítica normativa da justiça, a qual, por sua vez, é a base do que posteriormente é desenvolvido como uma teoria crítica da política. Forst, ademais, atribui um lugar de maior relevância teórica para as reconstruções racionais, particular e especialmente para a das pretensões de validade que levantamos em discursos. Essa reconstrução, considerada pelo autor como “pragmático formal e recursiva”, é por ele tratada como o primeiro passo no percurso da justificação filosófica (ou fundamentação)⁹ do *princípio de justificação recíproca e*

⁸ Para o equilíbrio reflexivo, Rawls, 2016§§4 e 9; Daniels (1996).

⁹ Na tradução para o português brasileiro, Guido de Almeida e Denilson Werle vertem *Begründung* (e suas flexões nominais e verbais) como “fundamentação” (e suas flexões verbais). Em geral, opto pela expressão “justificação filosófica” para mobilizar um termo que aproxima Benhabib e Forst, e que me parece permitir

universal, fundamento do universalismo contextualista. (Forst, 2010, p. 230–243/ KdG 189-306) Não obstante, como mencionado, diferentemente de Habermas, Forst não restringe o escopo das questões de justiça às questões morais. Em uma palavra, para Forst, o contexto ético é também um contexto de *justiça*.

Ainda nos anos 1990, Forst (1994/2010) defende um universalismo contextualista. O “contextualismo” desse universalismo deve ser entendido no sentido específico de ser sensível ao contexto – e não no sentido de ser dependente do contexto. Com a reconstrução das diferentes pretensões de validade que são levantadas pelas pessoas (entendidas em suas capacidades de *pessoa ética*, *pessoa jurídica*, *cidadã*, e *pessoa moral*) e a investigação (recursiva) das condições que permitem o resgate dessas pretensões em “questões de boa vida, sobre direitos iguais, obrigações políticas e normas morais” (Forst, 2010, p. 245/ KdG 308), o autor defende uma distinção normativa entre quatro contextos da *justiça*, também entendidos como contextos de *justificação prática*. Trata-se dos contextos ético, jurídico, político e moral. Nesses diferentes contextos, Forst identifica diferentes formas de reconhecimento intersubjetivo e diferentes concepções de autonomia, cada uma correspondendo às pretensões de validade e às condições que permitem o resgate dessas pretensões. Posteriormente, Forst (2007/2012) acrescenta às concepções de autonomia moral, jurídica, política e ética, também a autonomia social.

Importante é notar que os contextos podem se sobrepor, isto é, pode haver – e, em regra, há – pretensões normativas que são levantadas em disputas que abarcam questões pertinentes aos quatro contextos. (Forst, 2010, p. 234ss./ KdG 324-26) Em outro sentido, há também a orientação da integração desses contextos diferentes no interior da estrutura básica da sociedade. Para Forst, “uma concepção de justiça é ela

colocar de uma maneira melhor o problema da história. Essa “justificação filosófica”, como deve estar claro, é, num certo sentido, distinta das justificações no intercâmbio intersubjetivo de razões. No caso de Forst, a distinção entre *Begründung* (fundamentação/justificação filosófica) e *Rechtfertigung* (justificação no sentido do intercâmbio de razões) confere, no mínimo, mais legibilidade. No entanto, o próprio Forst se vale das aproximações semânticas dos termos quando se refere, por exemplo, ao *Pflicht zur Rechtfertigung* (dever de justificação) como um *Pflicht zur Begründung* (Forst, 2007, p. 11). Ademais, se se entende que a justificação filosófica não oferece um fundamento último, também ela, guardadas as devidas especificidades, não é mais do que parte do intercâmbio intersubjetivo de razões.

própria ‘autônoma’ e justificada como concepção da razão prática se combinar esses contextos da justiça” (Forst, 2010, p. 326/ KdG 412). Nessa combinação, no entanto, ainda que não haja uma absolutização de um contexto em detrimento do outro, há uma prioridade conceitual e normativa do contexto moral. (Forst, 2010, p. 271–274/ KdG 341-46)¹⁰ Isso significa não apenas que o contexto moral é “independente”, mas que a justiça nos outros contextos é normativamente *dependente* da do moral.

Em vista das formulações de *Contextos da justiça* (1994/2010) e de *Direito à justificação* (2007/2012), há um conjunto de características do direito e do princípio de justificação a serem destacadas. Em primeiro lugar, para Forst, o princípio de justificação “não é um princípio de razão ‘abstrato’ ou ‘externo’, ‘distante do contexto’, mas diz respeito ao próprio *uso da razão prática*” (Forst, 2010, p. 238/ KdG 193. Grifo meu.). Este princípio pode ser entendido como de uma ordem superior, na medida em que se aplica a contextos normativos *em geral*. Nesse caso, o princípio de justificação exige que “as respostas a questões práticas têm de ser justificadas de acordo com o tipo preciso de pretensão de validade nelas implicadas” (Forst, 2012, p. 66, 49/ RR 106, 81). No contexto moral (e, desse modo, em reivindicações morais que atravessam os outros contextos), Forst, a partir da investigação recursiva sobre as condições de resgate das pretensões de validade levantadas em normas morais, encontra duas condições, que serão por ele entendidas também como os critérios do princípio de justificação: reciprocidade e universalidade (*Allgemeinheit*). Esses dois critérios têm diferentes níveis e operam como limitação (*Grenze*) em diferentes pretensões de validade levantadas nos diferentes contextos. No contexto moral, do qual dependem normativamente os outros contextos, o autor trata de reciprocidade e universalidade “estritas” (cf. p. ex. Forst, 2010, p. 304).

Forst oferece diferentes formulações para esses critérios, mas, de um modo geral, a reciprocidade (estrita) é compreendida em dois sentidos: significa que (a.) não se pode reivindicar para si privilégios ou direitos que se recuse aos interlocutores (*reciprocidade de conteúdo*); (b.) não se pode atribuir os próprios valores, interesses ou necessidades

¹⁰ Para recuperações desse projeto: Allen (2016, cap. 4); Melo (2010, 2013).

aos outros, e não se pode recorrer a supostas “verdades mais elevadas” ou pretender falar em nome do que se supõe serem os “interesses verdadeiros” dos outros (*reciprocidade de razões*). Já a *universalidade* significa que as razões para normas básicas em geral devem ser compartilháveis por todos os afetados (em sua qualidade de autores e destinatários de normas), e que nenhum concernido pode ser excluído do intercâmbio de justificações. No contexto moral, o princípio de justificação é entendido como o “princípio de justificação recíproca e universal”.¹¹

Para Forst, a justificação pragmática e recursiva em contextos morais equivale à reconstrução do *ponto de vista moral*. Não obstante, o autor argumenta (e aqui se insere uma de suas principais divergências com Habermas) que esse nível da justificação não responde à pergunta pelo *fundamento prático da moralidade*, isto é, não responde à pergunta sobre por que devemos agir moralmente – e também por que podemos, ao menos em princípio, exigir que qualquer outra pessoa também o faça. (Forst, 2012, p. 22, 32, 43ss.) Assim, para responder à pergunta pelo fundamento prático da moralidade, Forst procura complementar a estratégia de justificação pragmática e recursiva com o que chama de “discernimento [*Einsicht*] prático de segunda ordem”.¹² Esse segundo passo mostraria um *dever* incondicional e categórico de justificação e o correspondente *direito* fundamental à justificação.

O discernimento prático de segunda ordem no dever de justificação é relacionado por Forst à “autocompreensão prática de uma pessoa moral”. Esse discernimento prático diz respeito ao fundamento da moralidade da perspectiva do agente, pois seria a consideração da parte do agente moral sobre o que significa ser um “ser justificatório”

¹¹ Para as diferentes formulações, ver especialmente: Forst, 2012, p. 6, 19–20, 49, 66, 129, 2018, p. 51-2, 83-4, 166-67. Note-se que Forst, no mais das vezes, compara o princípio de justificação (recíproca e universal) ao princípio do discurso (D). Há, porém, uma ocorrência em que ele traça um paralelo entre o princípio de justificação que se aplica a contextos normativos em geral com o princípio D (na formulação dos anos 1980), enquanto o princípio de justificação recíproca e universal, isto é, o princípio de justificação implicado no contexto moral, tem como paralelo o princípio de universalização (U) (Forst, 2012, p. 319 n. 20 / RR 308, n. 20).

¹² Opto por traduzir *Einsicht* por *discernimento* (e não por *compreensão*, *conhecimento* ou *insight*) em vista da acepção, em português, do ato de perceber algo claramente. Forst empresta o termo de Dieter Henrich (que trata de um *sittlichen Einsicht*) por duas razões. Primeiro, visando esse ato de perceber claramente o dever moral, e, além disso, porque, nesse ato, o sujeito moral também se constituiria – enquanto um “self moral, responsável” (Para esse empréstimo, assim como as críticas a Henrich cf. Forst, 2012, p. 34–38, 53/ RR 61-2, 87-8).

(*Rechtfertigungswesen*). Trata-se aqui de saber o que significa respeitar a si mesmo e aos outros como fins em si mesmos – o que, para Forst, é também um reconhecimento moral originário (*ursprünglich*), que, em resumo, fundamentaria a obrigação moral nos termos da responsabilidade para com os outros (Forst, 2012, p. 59/ RR 96). Nas palavras do autor, trata-se de uma compreensão de que “não apenas não há razões para negar a justificação aos outros em contextos morais, mas também que *essa justificação é devida* para que se seja responsabilizável, *sem que seja necessário qualquer outra razão para que se faça isso*” (Forst, 2012, p. 37/ RR 61. Grifo meu). O dever de justificação, em resumo, é aquele devido aos outros entendidos, ao mesmo tempo, como seres ou criaturas vulneráveis, “capazes de sofrimento [*leidensfähiges*] e dotadas de razão” (Forst, 2012, p. 59 / RR 96), e como pessoas morais.

A formulação mais elementar do direito à justificação é a de um direito de veto a determinadas normas ou ações, isto é, de se rejeitar normas e ações baseadas em razões não-recíprocas e não-universalizáveis. Forst sublinha que o direito à justificação não é uma derivação (ou especificação) do princípio de justificação. Como ele primeiro formula em *Contextos da justiça*, o princípio de justificação tem como “inerente” um direito básico à justificação. (Forst, 2010, p. 107) Como ele esclarece posteriormente, o direito à justificação é uma *implicação moral* deste princípio. (p. ex. Forst, 2012, p. 293, n. 11) De modo mais específico, trata-se de dois aspectos: o princípio de justificação tem um caráter epistêmico, constituído por um discernimento (*Einsicht*) cognitivo e racional; ao passo que o direito à justificação guarda um caráter normativo, constituído por um discernimento prático de segunda ordem – e “normativamente substantivo” – no dever de justificação. (Forst, 2012, p. 293 n. 10/ RR 130-1, n. 14) Como o autor também formula, enquanto a justificação recursiva e pragmática concerne ao “como” da justificação, o dever de justificação mostraria também “o que” da justificação.

Forst não prescinde de uma abordagem que recupera a dinâmica e a força emancipatória das reivindicações históricas cuja “gramática profunda” seria capturada no direito à justificação. Esta é sua maneira de “historicizar” o direito à justificação, tal como levada a cabo especialmente em seu *Tolerância em Conflito*. Ali, ao recuperar de modo sistemático as concepções e justificações históricas para a tolerância, um dos

objetivos de Forst (2003/2016) foi explicitar a gramática (histórica) do apelo ao que é encapsulado no direito à justificação. Além disso, ele afirma que esse tipo de análise poderia ser estendido para uma investigação tanto dos discursos contemporâneos sobre justiça política e social como dos conflitos políticos e sociais que, em suas palavras, “produzem esses discursos” (Forst, 2012, p. 3/ RR 11). Para o autor, essas diferentes estratégias de justificação filosófica podem ser combinadas em uma só. Mas, uma vez que uma das preocupações centrais é a de não reconstruir a estrutura da moralidade a partir de fundamentos não morais, haveria, em suma, prioridade para os primeiros níveis (o da reconstrução pragmática e recursiva do ponto de vista moral, e o do discernimento prático de segunda ordem no dever de justificação). Para Forst, esta é a melhor maneira possível de “reconstruir filosoficamente o imperativo categórico kantiano de respeitar as pessoas como ‘fins em si mesmas’” (Forst, 2012, p. 2/ RR 10). Além disso, o direito à justificação é, a seu ver, o *fundamentum inconcussum* da justiça política e social. (Forst, 2012, p. 5, 116–121, 179-86)

4. Brigas de família?

Embora com diferentes abordagens, Benhabib e Forst reivindicam a ética do discurso, e, desse modo, convergem em uma justificação filosófica dos critérios normativos da teoria crítica que não prescinde de uma filosofia prática. Em diferentes lugares, Benhabib chegou a afirmar que concordava com o direito à justificação formulado por Forst. Além disso, ela não recusa algo como um dever de justificação. (Benhabib, 2004, p. 133, 2011, p. 62, 159–160, 227 n. 19) Forst, por sua vez, também se coloca em acordo com muitos dos desenvolvimentos da obra de Benhabib, particularmente com seu modelo de democracia deliberativa e com a articulação oferecida por ela para a fundamentação filosófica dos direitos humanos. (Forst, 2015: 826–827) Essas convergências, porém, não são simples.

Como outras, essa disputa é permeada pelo que pode ser caracterizado como simples má-compreensão. Da parte de Forst (1997), por exemplo, ele acusa Benhabib de prescindir da concepção de um indivíduo portador de direitos. Ele também a acusa de ensejar um hegelianismo “assombrado por uma forma particular de pensamento da

identidade [*identity' thinking*])” em sua reformulação da ética do discurso (Forst, 1997, p. 84). Para ele, Benhabib visaria a comunicação nos discursos práticos como um processo fluido e transparente cujo objetivo seria reconciliação e identidade não apenas com os outros e com a vida social, mas de cada uma ou cada um consigo mesmo. Da parte de Benhabib, ela afirma que Forst, em *O direito à justificação*, teria enveredado por um “kantismo rigorista” e por um “hiper-racionalismo” que ignoraria a própria diferenciação de contextos por ele anteriormente articulada (Benhabib, 2015). Mas nem Benhabib prescinde das premissas básicas das democracias liberais nem pretende ou pretendeu uma “reconciliação” que elimine a pluralidade, nem Forst ignora a sua diferenciação de contextos ou modifica radicalmente sua proposta. Benhabib considera a concepção de sujeito como portador de direitos, ainda que não suficiente, necessária – e isso é bastante claro quando ela *não* recusa a perspectiva do outro generalizado. Ademais, ao criticar o mencionado legado hegeliano na teoria crítica, ela rejeita particularmente as soluções “integracionistas” ou reconciliatórias da filosofia hegeliana. (Benhabib, 1986, p. 96–101) No caso de Forst, como já vimos, tanto o direito à justificação como a prioridade (e a “autonomia”) do contexto moral já haviam sido apresentados em *Contextos da justiça*.

Em vista do que recuperamos de seus projetos, mesmo em pontos em que ambos parecem estar de acordo, há divergências. Por exemplo: Ambos criticam o modo como Habermas entende o domínio moral. No entanto, Forst critica Habermas por considerar apenas o contexto moral como um contexto de justiça. Já Benhabib critica a ambos, Habermas e Forst, por procurarem definir prévia, teórica e artificialmente aquilo que diz respeito ao moral e ao ético. Para Benhabib, Habermas definiu de maneira muito estreita o âmbito moral, já Forst, diferentemente de Habermas, moralizaria o ético e o político. (Benhabib, 2015, p. 778, 782–784)

Além disso, temos as divergências explícitas: muito embora compartilhe das formulações de Benhabib para a democracia deliberativa, Forst considera a maneira como ela articula o universalismo interativo como “uma reformulação ética dos discursos políticos” (Forst, 1997, 2010, p. 206–207). Isso significa que o universalismo interativo não responderia adequadamente às preocupações de uma teoria moral. Já

Benhabib, ainda que concorde com a formulação mais básica do direito à justificação, considera que a estratégia justificatória de Forst prescinde de outros concretos. Em suas palavras, as referências de Forst “à vulnerabilidade de seres morais finitos permanecem *meras referências*” (Benhabib, 2015, p. 781). No que diz respeito, à relação entre normatividade e história, enquanto Benhabib reivindica que não se pode extirpar a história (ou a historicidade) da normatividade, Forst reivindica que normatividade e história devem ser rigorosamente distinguidas.

Ao comentar *O direito à justificação*, Seyla Benhabib, em vista da insistência de Forst na tese da autonomia da moralidade, levanta a objeção de que a estratégia de justificação filosófica por ele oferecida é a-histórica. A seu ver, Forst não consideraria adequadamente que “a emergência do ponto de vista moral universalista, capturado no direito à justificação, é uma conquista *contingente* na história humana que exige instituições, práticas sociais e contextos éticos para sustentá-la e nutri-la”. Retomando os termos de um universalismo historicamente autoconsciente, Benhabib argumenta que o ponto de vista moral “deve ser visto como o legado contingente de lutas contra a escravidão, a opressão, a desigualdade, a degradação e a humilhação ao longo dos séculos”. Ela ainda reitera que somente nesse horizonte é possível “pressupor um universalismo forte de acordo com o qual devemos a todos os seres humanos a obrigação de justificar nossas ações e normas compartilhadas apenas por sermos seres humanos [*insofar as we are human beings alone*]” (Benhabib, 2015, p. 784–785).

Rainer Forst, por sua vez, responde que não discorda integralmente desse ponto e salienta a importância que a reconstrução histórica do direito à justificação tem em sua obra. Para ele, seu trabalho mostra como “a estrutura da justificação moral, ao ser reiterada nesses conflitos [sociais e históricos], produz [*generates*] uma dinâmica histórica emancipatória de crítica e justificação” (Forst, 2015, p. 827). Como ele também afirma ao retomar essa divergência com Benhabib em outro momento: “que os fundamentos normativos da crítica tenham um caráter histórico, é trivial” (Forst, 2017, p. 232). O que não é trivial, a seu ver, é vincular a validade dos critérios normativos ao pano de fundo de processos históricos concretos. Como já vimos, o autor insiste que seria um erro fundamentar a moral em bases não morais, pois, uma vez mais, a moral

perderia sua validade categoricamente vinculante. Ademais, perderíamos de vista precisamente o que permite distinguir lutas emancipatórias. Para Forst, o *direito à justificação* é também o critério que permite que vejamos as lutas por emancipação como *justas* e no interesse emancipatório — e que, do mesmo modo, permite a crítica a aspectos e resultados injustos e contrários ao interesse emancipatório nessas lutas. (Cf. tb. Forst, 2012, p. 156/ RR 222-3)

Nas respostas de Forst a essa objeção de Benhabib, há ainda duas implicações que ele encontra e considera problemáticas na posição da autora. De modo resumido, em primeiro lugar Forst aponta uma estrutura pseudo-antinômica na defesa que Benhabib faz do caráter contingente do ponto de vista moral e de sua justificação filosófica: Benhabib rejeitaria a tese da necessidade histórica, e, por isso, argumentaria em favor de sua antítese, isto é, o caráter contingente. Para o autor, no entanto, essa antinomia só se coloca da perspectiva de um pretense observador que almeja arbitrar sobre algo que uma razão finita não alcança. Contudo, o argumento segue, para pensar a validade e o caráter categoricamente vinculante da moral, não é possível nem desejável adotar essa perspectiva da terceira pessoa do observador. Não é preciso nem é possível, portanto, decidir sobre necessidade ou contingência histórica. Antes, é preciso considerar a posição do teórico ou da teórica como a perspectiva de um participante, uma vez que, nas palavras de Forst, trata-se “de *nossa história*. *Nós somos* essa história”. Ele ainda acrescenta que, “*enxergar nosso ponto de vista* situado desse modo revela que, para *seres humanos finitos e reflexivos*, essa imanência [da razão prática] é, ao mesmo tempo, uma forma de transcendência” (Forst, 2015, p. 828, cf. tb. 2017, p. 233).

Em segundo lugar, Forst afirma que a alegação de que o ponto de vista moral teria de ser visto como fruto de lutas históricas equivaleria a um tipo de “darwinismo moral”. Nesse caso, como ele indica, o *sucesso* de uma posição na história passa a ser o fiador da validade dos princípios da crítica. Forst ironiza que, como resultado da posição de Benhabib, a crítica adotaria a posição dos “vencedores” da história. Como, no entanto, “a história como conhecemos se parece mais ao abatedouro onde o lado errado vence” (Forst, 2015, p. 828–829), a validade do ponto de vista moral não pode ser historicamente dependente. A objeção de Forst sugere que Benhabib adotaria,

contrariamente a suas próprias intenções, uma estratégia historicista (e “darwinista”) – e, desse modo, se não incorre no mesmo “evolucionismo naturalista” que ela acusou na teoria habermasiana, pode padecer de convencionalismo. Como principal consequência, tem-se a eliminação do caráter deontológico, que, como notado, Benhabib também pretendia reivindicar. Para Forst (2017, p. 234): “A deontologia enquanto uma doutrina historicista ou convencionalista não é deontologia”. Em outras palavras, não há qualquer prioridade do correto quando o contexto (histórico) é o fiador.

Não há registro de uma resposta de Benhabib diretamente a essas objeções. A seguir, porém, ao fazer alguns apontamentos sobre essa disputa, também vou considerar algumas possíveis respostas.

5. Balanço e apontamentos

Na disputa entre Forst e Benhabib aqui recuperada, temos, de um lado, uma posição que reivindica um caráter histórico para os fundamentos normativos, mas rejeitando premissas da filosofia da história (detectadas em novas roupagens também na obra de Habermas); de outro lado, temos uma proposta que não prescinde do caráter histórico dos princípios, porém não considera nem que a história seja fonte, tampouco que ancore a validade do ponto de vista moral. É possível separar pelo menos três momentos: o primeiro momento pode ser entendido nos termos de uma disputa sobre o *surgimento* dos critérios normativos que orientam a crítica (se histórico ou independente da história); o segundo, sobre a garantia da justificação (se simplesmente plausível ou “inabalável”, “inconteste”); o terceiro momento concerne à *perspectiva da teórica ou do teórico* (se do observador ou do participante).

Nesta última seção, eu gostaria de adicionar um conjunto de questões subjacentes a cada um desses momentos. Vou também fazer de modo preliminar algumas indicações.

(i) Em primeiro lugar, no pano de fundo dessa interlocução, está em disputa, além do papel da história na justificação dos fundamentos normativos, a própria concepção de história. Como visto, em sua estratégia de justificação, Forst compreende a história como reiteração da estrutura da justificação moral. E, não obstante considerar o surgimento do princípio de justificação como *imane*nte, trata-se da imanência da

estrutura da razão prática ou justificatória Como já foi apontado, na estratégia de Forst, “a história parece ocupar apenas um papel de ‘exemplo’ (não de gênese) para as determinações normativas analiticamente construídas” (Melo, 2013, p. 27 n. 36). Benhabib, por sua vez, não recusa a justificação pragmático-recursiva de Forst, que, em última análise, seria por ela abarcada como uma, entre outras, nas “famílias de argumentos” para a justificação do princípio de universalização. No entanto, ela não parece pretender atribuir o papel de mera casuística às experiências morais e históricas das lutas do passado (e à interpretação que delas fazemos). Para Benhabib, as narrativas que fazemos sobre o passado (e as categorias conceituais e interpretativas que mobilizamos para fazê-lo) não estão alijadas do interesse filosófico. Por isso, a referência ao horizonte normativo da modernidade tem importância. Com esse horizonte, fruto também de ações humanas, atores políticos concretos passam a ganhar respaldo, ao menos na letra, para muitas de suas reivindicações. Outras reivindicações no presente, no entanto, carecem precisamente de uma recuperação de vozes perdidas do passado que uma análise dos discursos já estabelecidos sobre a tolerância, por exemplo, não permite resgatar. Essa preocupação não é trivial para uma teoria crítica.

Em vista disso, o enfoque de Forst, ao privilegiar estritamente a estrutura da razão prática tem a vantagem de permitir um delineamento claro dos princípios e dos critérios que orientam a crítica. Uma desvantagem é a de rebaixar a história a uma mera casuística, pois a história acaba sendo mobilizada apenas para mostrar a reiteração, ainda que conflituosa, de uma estrutura (desencarnada) da razão. Uma outra desvantagem é a de desconsiderar a fragilidade do que chamamos ponto de vista moral em vista do respaldo normativo das instituições sociais e políticas, assim como a importância dessas instituições nas lutas políticas e nas reivindicações coletivas. O enfoque de Benhabib procura conjugar a depuração filosófica com o caráter histórico desses legados normativos. Tem a vantagem de assumir a consciência dos motivos do pensamento (isto é, do contexto de surgimento em sentido estrito) e a vantagem de não excluir do escopo da filosofia prática as disputas (assim como os não-ditos) da história. Sua desvantagem é, em última análise, não dar uma resposta definitiva à validade do ponto de vista moral.

(ii) Em segundo lugar, temos uma oposição no que diz respeito à garantia da justificação. Aqui, tanto Benhabib quanto Forst estão mais em acordo do que parecem dispostos a admitir. Por mais que reivindique *plausibilidade* e, em diferentes momentos, ressalte a fragilidade do ponto de vista moral, Benhabib não pretende incorrer em relativismo. Já Rainer Forst, muito embora refira-se a um *fundamentum inconcussum*, reporte-se a um reconhecimento moral “originário” e considere os seres humanos como seres que carecem (*bedürftiges*) de justificações, não pretende um fundamento metafísico.¹³ Isso significa, no que nos interessa aqui, que o tipo de garantia que o autor pretende atribuir ao direito de justificação é menos inabalável ou incontestado do que ele mesmo sugere em muitas de suas formulações.

Como Forst já afirmou: “Tudo o que temos é a melhor formulação [*account*] dos princípios da prática a que chamamos *uso da razão*, e não há nenhum Deus ou verdade eterna para nos ditar esses princípios. Se alguém quiser chamar isso de ‘não fundacionalista’, por mim, tudo bem. Mas também podemos chamar de ‘transcendental’” (Forst, 2014, p. 182). Importa que, do mesmo modo que os *usos* da razão não prescindem da densidade dos *contextos* de uso (e dos usos que pessoas concretas fazem), também é possível, analiticamente, destrinçar, filosoficamente, a estrutura desse uso. Do mesmo modo, a centralidade da fragilidade do ponto de vista moral “em um mundo de poder e violência”, assume a mesma ausência de garantias metafísicas. Para ambos, a garantia dos critérios não é absoluta e carece de ser continuamente reiterada. Nisso, Forst e Benhabib parecem discordar, mas, a meu ver, estão de acordo.

(iii). Por fim, decorrente da pseudo-antinomia apontada por Forst entre contingência e necessidade histórica, temos uma questão relacionada à perspectiva do teórico. Como apontado, a preocupação de Forst relaciona-se à validade do ponto de vista moral. Não seria possível arbitrar entre necessidade e contingência pois não dispomos de uma visão

¹³ Cf. Forst, 2012, p. 38–39/ RR 67-8. Em *Justificação e crítica*, Forst elaborou uma concepção normativa de pessoa nos termos de um ser (ou sujeito, na tradução de Werle) que “‘precisa’ [*braucht*], ou seja, que usa e necessita [*gebraucht und benötigt*] de justificações para conduzir uma vida ‘humana digna’” (Forst, 2018, p. 158–159). Moraes (2019, p. 178–179) apontou algumas dificuldades relacionadas a esse possível resquício de antropologia filosófica na obra de Forst.

privilegiada. Para Forst, como já sublinhado, essa falsa antinomia perderia sentido se entendêssemos que se trata de “nossa história, de que nós somos aquela história”.¹⁴ O que me interessa, entretanto, é sua afirmação de que a pergunta pela necessidade ou pela contingência seria colocada apenas da perspectiva de um observador que pretende arbitrar sobre algo que nossa razão finita não alcança. Isso também significa, a seu ver, que a justificação filosófica é feita da perspectiva do participante.

Em outro momento, em resposta a objeções levantadas a *Justificação e crítica* (2011/2018), Forst vincula a perspectiva do observador a uma abordagem *explicativa*, e a da primeira e da segunda pessoas (aqui tratada como do participante) a uma abordagem *justificatória* (Forst, 2014, p. 171). Forst retoma, assim, uma posição que já foi defendida por Habermas. Benhabib, em certo sentido, estaria de acordo, pois, a seu ver, “a teórica ou o teórico [...] deve se conceber como participante na formação do futuro” (Benhabib, 1986, p. 331).

No entanto, cabe perguntar se é o caso que a perspectiva do observador esteja completamente excluída da justificação filosófica e se concerne apenas a uma abordagem explicativa. Benhabib certa vez afirmou que: “como sujeitos morais modernos, também temos acesso à perspectiva de terceira pessoa que está inserida em nossas constituições, nas convenções de direitos humanos, em nosso sistema jurídico, e em nossa cultura política” (Benhabib, 1997b, p. 108). Se ela está certa sobre a possibilidade dessa perspectiva – a qual Forst também acaba presumindo em sua diferenciação dos contextos de justificação –, o que pode ser dito daquele e daquela que se empenha seja em uma reconstrução da estrutura da razão prática, seja em recuperação da lógica e do conteúdo substantivo mitigada em uma articulação filosófica? Essas tarefas não passam por assumir, ainda que de modo incipiente, uma perspectiva do observador? Claro que não se trata de um observador que aspira os olhos de Deus. A meu ver, entretanto, parece um equívoco considerar que uma perspectiva do observador seja adotada apenas em uma abordagem *explicativa*, e não na

¹⁴ Seria possível problematizar esse “nós”, e, questionar se não se trata de uma posição “comunitarista etnocêntrica” – como Benhabib (1997b, p. 106) já questionou. Mas aceito aqui a possível resposta que Forst daria: de que se trata de nós, seres humanos entendidos como seres potencialmente capazes de tomar no intercâmbio de razões.

justificação filosófica. Essa oposição, pode ser equivocada, pois, junto à perspectiva do participante (que sempre somos, afinal), a perspectiva de terceira pessoa parece estar incipientemente implícita *também* na justificação filosófica.

Como se nota, meu objetivo não foi exatamente convocar uma reconciliação na disputa entre Forst e Benhabib. Antes, meu objetivo foi registrar um debate e deslocar algumas questões. Na obra de Benhabib foi possível apontar a seguinte tensão: por um lado, ela critica a maneira como Habermas, nos anos 1970 e 1980, procurou realizar sua “historicização” da razão, por outro lado, ela pretende conferir aos critérios normativos um caráter histórico – como mostram suas diversas referências ao horizonte normativo da modernidade, e, do mesmo modo, a ênfase no caráter “historicamente autoconsciente” de sua formulação de um universalismo interativo. Já na obra de Forst, essa tensão é diminuída em favor da prioridade de uma justificação “independente” e “autônoma” do princípio e do ponto de vista morais. Em uma palavra, para Benhabib, o horizonte normativo da modernidade é central na justificação dos critérios, ao passo que, para Forst, se a referência à história é uma estratégia possível, não é uma estratégia que permite justificar moralmente os padrões normativos nem a que garante a validade desses padrões.

Em nosso balanço, consideramos preliminarmente que: (i) A história não pode ser entendida como mera reiteração da estrutura geral da razão prática e ter o papel de mera casuística, mas também não pode servir de fiador da validade dos critérios da crítica (e do ponto de vista moral). A filosofia prática não se restringe à estrutura (à gramática e à lógica de funcionamento) da razão prática, e carece da historicidade – para lembrar da fragilidade do ponto de vista moral justificado e para não tirar da vista o compromisso prático da teoria crítica. (ii) os critérios não têm garantia absoluta e precisam ser continuamente reiterados. (iii) No exercício da justificação filosófica, adota-se incipientemente uma perspectiva de terceira pessoa. Esses apontamentos, com efeito, carecem de desenvolvimentos futuros, cujo caminho é tanto de distinguir quanto de mediar posições. E embora eu também compartilhe da preocupação em não

reduzir a teoria crítica a essa justificação filosófica, esse exercício – interminável – parte da convicção de que o desafio de Habermas permanece em aberto.

Agradecimentos

A pesquisa que originou este artigo contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº 2015/11540-5, Processo nº 2017/24152-5.

Referências

- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (1981). Modernity and the Aporias of Critical Theory. *Telos*, 1981(49), 39–59. <https://doi.org/10.3817/0981049039>
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (1994). In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. *New German Critique*, 62, 173. <https://doi.org/10.2307/488515>
- Benhabib, S. (1996). The Local, the Contextual and/or Critical. *Constellations*, 3(1), 83–95. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1996.tb00045.x>
- Benhabib, S. (1997a). Review of Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. *The American Political Science Review*, 91(3), 725–726. <https://doi.org/10.2307/2952099>
- Benhabib, S. (1997b). On Reconciliation and Respect, Justice and the Good Life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst. *Philosophy & Social Criticism*, 23(5), 97–114. <https://doi.org/10.1177/019145379702300505>
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Benhabib, S. (2012). Concrete Universality and Critical Social Theory: Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Gabriel Rockhill. In A. Gomez-Muller & G. Rockhill (Orgs.),

- Politics of Culture and the Spirit of Critique: Dialogues* (p. 48–65). New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (2013). Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights. *Constellations*, 20(1), 38–50. <https://doi.org/10.1111/cons.12027>
- Benhabib, S. (2015). The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy. *Political Theory*, 43(6), 777–792. <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>
- Benhabib, S. (2018). *Exile, Statelessness, and Migration*. Princeton: Princeton University Press.
- Daniels, N. (1996). *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dutra, D. J. V., & Pinzani, A. (2020). Dossiê O pensamento de Karl-Otto Apel. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, 19(3), 483–486. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n3p483>.
- Forst, R. (1994). *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Trad. Bras. 2010. Contextos da Justiça. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Boitempo).
- Forst, R. (1997). Situations of the self: Reflections on Seyla Benhabib's version of critical theory. *Philosophy & Social Criticism*, 23(5), 79–96. <https://doi.org/10.1177/019145379702300504>
- Forst, R. (2003/2016). *Toleration in Conflict: Past and Present*. (Ciara Cronin, Trad). New York: Columbia University Press.
- Forst, R. (2007). *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Trad. Ing. 2012, The right to justification: Elements of a constructivist theory of justice. (Jeffrey Flynn, Trad.) New York: Columbia University Press].
- Forst, R. (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Trad. bras. 2018. Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política (D. L. Werle, Trad.). São Paulo: UNESP].
- Forst, R. (2014). Justifying Justification: Reply to my critics. In *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue* (p. 169–216). London: Bloomsbury Publishing.
- Forst, R. (2015). The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch. *Political Theory*, 43(6), 822–837. <https://doi.org/10.1177/0090591715607259>
- Forst, R. (2017). What's Critical About a Critical Theory of Justice? In B. Bargu & C. Boticci (Orgs.), *Feminism, Capitalism, and Critique* (p. 225–242). New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-52386-6_13
- Fraser, N. (1985). What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique*, 35, 97. <https://doi.org/10.2307/488202>

- Fraser, N., & Nicholson, L. (1989). Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism. *Social Text*, 21, 83–104. <https://doi.org/10.2307/827810>
- Freyenhagen, F. (2017). Critical Theory's Philosophy. In S. Overgaard (Org.), *The Cambridge companion to philosophical methodology* (p. 356–377). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Freyenhagen, F. (2018). O que é teoria crítica ortodoxa? *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2(2), 475–496.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Trad. bras. 2016. Para a reconstrução do materialismo histórico. In, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico (R. Melo, Trad.). São Paulo: Unesp].
- Habermas, J. (1981/ 1984). *The Theory of Communicative Action: Vol. 1: Reason and the rationalization of society* (Thomas McCarthy, Trad.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1981/1987). *The Theory of Communicative Action: Vol. 2: Lifeworld and system: a critique of functionalist reason* (Thomas McCarthy, Trad.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Trad. bras. 2003. Consciência moral e agir comunicativo (Guido A. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro].
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Trad. Bras. 2020. Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia (F. G. Silva & R. Melo, Trad.). São Paulo: UNESP].
- Habermas, J. (1996/ 2018). *A Inclusão do Outro* (D. L. Werle, Trad.). São Paulo: UNESP.
- Habermas, J. (2005/2007). Sobre a arquetônica da Diferenciação do Discurso: Pequena réplica a uma grande controvérsia. In *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos* (F. B. Siebeneichler Trad.) (p. 91–114). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Keinert, M. C., Hulshof, M., & Melo, R. S. (2008). Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. In M. Nobre & R. Terra (Orgs.), *Direito e democracia: Um guia de leitura de Habermas* (p. 73–90). São Paulo: Malheiros Editores.
- Lopes, A. C. (2018). O Que é Crítico na Descolonização da Teoria Crítica? Amy Allen e o Fim do Progresso. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2(0), 66–89.
- Lopes, A. C. (2019). *Norma e utopia: A transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib* [Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas]. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/334761>
- Melo, R. (2010). Autonomia, justiça e democracia. *Novos Estudos - CEBRAP*, 88, 207–215. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000300013>
- Melo, R. (2013). Crítica e Justificação em Rainer Forst. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 22, 11–30. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i22p11-30>

- Moraes, F. M. e. (2019). O que é mais importante vem primeiro: Resenha de Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política, de Rainer Forst (São Paulo: Unesp, 2018). *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 24(1), 173–181. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p173-181>
- Nickel, M. (2012). *North American Critical Theory After Postmodernism: Contemporary Dialogues*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (2016). *Uma Teoria da Justiça* (J. Simões, Trad.; 4 ed. rev.). São Paulo: Martins Fontes.